

Aux marges du visible : les images des morts

Dans son introduction aux *Rois thaumaturges*, Marc Bloch, rappelant le cheminement de sa recherche, écrivait : "Je crains bien que les personnes auxquelles je confiais mes intentions ne m'aient considéré plus d'une fois comme la victime d'une curiosité bizarre et, somme toute, assez futile." Si Jean-Claude Schmitt peut se dispenser aujourd'hui d'excuser la "bizarrerie" ou la "futilité" d'un livre consacré aux revenants, c'est sans nul doute à des historiens tel que lui qu'il le doit. Mesurée à l'aune des "grands problèmes de l'humanité", la question des revenants pourrait certes sembler un petit sujet. Un sujet, de surcroît, mal famé, si l'on en juge par les spéculations irrationalistes dont ils sont, toujours et encore, le prétexte. Le sous-titre, déjà, taille plus large. Les morts, la mort ne sont pas une mince affaire. Et le motif du revenant vise d'emblée un des aspects les plus problématiques de la pensée des morts : la question de leurs relations supposées aux vivants dans ce qu'elles ont de plus intempestif.

Si la mort, comme le rappelait récemment Daniel Fabre¹, est devenue au cours des dernières décennies un sujet familier aux historiens, les morts, quant à eux, ont longtemps relevé de la juridiction presque exclusive des ethnologues et des anthropologues. Il convenait donc de placer un ouvrage historique les concernant sous la double bannière de l'anthropologie et de l'histoire : un carrefour moins fréquenté que l'on pourrait le penser. L'anthropologue est en effet ami de l'universel et de la (très) longue durée des faits de culture. L'historien, projetant dans le temps une sensibilité aux différences que l'ethnologue réserve plutôt à l'espace, se plaît quant à lui à temporaliser les phénomènes, à saisir des variations, parfois rapides et surprenantes, dans ce qui présentait au premier regard les dehors de l'immuable. Ces orientations divergentes, que l'on ne saurait réduire à la fausse alternative de la structure et de l'événement, suffisent à expliquer la réelle difficulté d'une anthropologie historique. La notion d'*ethnologie historique*, introduite voici quelques années par Jacques Le Goff et aujourd'hui tombée, on ne sait trop pourquoi, en désuétude, rendait mieux compte du lieu possible d'un accord : appliquer à un objet situé dans l'histoire le traitement que l'ethnologue réserve à une culture autre que la sienne, c'est à dire tenter de mettre au jour, dans leur pluralité, les déterminants de sa logique propre, saisir sans ethnocentrisme (ou anachronisme) sa pleine originalité.

La croyance au retour des morts se prête tout particulièrement à la mise à l'épreuve d'une telle approche interdisciplinaire, voire à la mise à l'épreuve, par l'histoire, de l'anthropologie. Il n'en est guère de plus répandues dans le temps et l'espace, guère non plus qui offrent des constantes aussi manifestes. Partout et toujours on croit à la survie des morts, on leur prête dans l'au-delà un itinéraire orienté, on reconnaît aux vivants une responsabilité dans

¹ "Le retour des morts", dans *Etudes rurales* n° 105-106, 1987.

l'accomplissement de leur destin posthume. Partout et toujours, en conséquence, le retour perturbateur des morts vient dénoncer quelque anomalie dans ce cursus - excès de mémoire ou d'oubli, ratés d'une gestion collective qui fait signe vers des problèmes de relation entre vivants². On pourrait d'abord attendre de l'historien, comme de l'ethnologue, qu'il offre une version datée et localisée de ce vaste ensemble, en d'autres termes une variante d'un type par ailleurs sans surprise. Le projet de J.-C. Schmitt est plus ambitieux : il s'agit pour lui d'aller le plus loin possible dans la spécification d'un dispositif social et culturel, dont les liens avec un moment historique se donneront à lire dans des variations significatives, en rapport avec une mutation idéologique et sociale plus générale que celle affectant la seule pensée des morts. Cela impose, entre autres choses, de ne pas céder à une théorie des survivances consistant à référer à un passé indéfini (simple masque, souvent, de l'intemporel) des croyances qui peuvent sembler non spécifiques, étrangères même à l'horizon culturel dominant d'une époque. "Ce qui importe à l'historien n'est pas tant l'antiquité d'une tradition que l'actualité de ses usages" (p. 122), écrit J.-C. Schmitt : énoncé que l'anthropologue peut aussi bien prendre à son compte dès lors qu'il ne cède pas aux mirages de l'originel.

La permanence du motif du retour des morts n'implique pas qu'il s'inscrive toujours dans le même horizon de crédibilité, ni qu'il ait le même statut dans le champ des savoirs. Dans le *Phédon*, Platon n'hésite pas à introduire une allusion aux revenants dans un débat sur l'immortalité de l'âme. Au dire de Socrate, une âme mal détachée des réalités sensibles à l'heure de la mort "hante les monuments et les tombeaux, où l'on a même vu de ténébreux fantômes d'âmes, pareils aux spectres de ces âmes qui n'étaient pas pures en quittant le corps et qu'on peut voir, précisément, parce qu'elles participent du visible" (81 d). Voilà donc les revenants intégrés à la doctrine platonicienne. Excès d'honneur, sans doute, eu égard à l'idée que l'on se fait d'ordinaire de la philosophie. Aussi, lorsqu'un correspondant de Spinoza, le brave Hugo Boxel, l'interroge sur les spectres, on n'est guère surpris de voir le philosophe lui signifier, en un curieux mélange de courtoisie et de brutalité, qu'il s'est trompé d'adresse : "il y a là, à mon avis, quelque chose qui mérite considération : non seulement les choses vraies, mais aussi les niaiseries et les imaginations peuvent m'être utiles". Face à l'obstination de son interlocuteur, il n'en consacrera pas moins trois lettres à tenter de démontrer la vacuité de telles croyances. Hugo Boxel est d'ailleurs d'autant plus difficile à convaincre qu'il n'a rien d'un naïf. Protestant, il se méfie des revenants des prédicateurs catholiques : "Ces gens ne pensent qu'à exploiter. Ils racontent des histoires pour faire croire au Purgatoire, ce qui leur permet de tirer de cette mine beaucoup d'or et d'argent³." Mais il reste impressionné par le nombre des "autorités" certifiant leur existence depuis l'Antiquité : Platon, bien sûr, et encore Plutarque, Pline le Jeune, Suétone...

² Pour une vision synthétique de ces questions, on peut lire la très remarquable étude de Robert Hertz "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort" (*Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1970).

³ Spinoza, *Oeuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, 1954, Lettres LI-LVI, citations pp. 1232 et 1235.

Ce consensus, s'il put sembler celui des sages, ne saurait donc faire oublier que la légitimité de la croyance aux revenants a subi des fluctuations selon les âges et les contextes culturels. En rappelant sa généalogie dans le monde chrétien, J.-C. Schmitt souligne tout d'abord sa faible place dans l'Ancien Testament : il n'y a guère que l'épisode de la sorcière d'En Dor évoquant le spectre de Samuel à se mettre sous la dent – et il fut en effet très commenté. Le Nouveau Testament n'est guère plus fécond. Il témoigne de croyances de cet ordre dans la Palestine du Premier siècle, mais elles ne sont en aucune façon cautionnées par l'enseignement de Jésus. Bien au contraire, la parabole de Lazare et du mauvais riche présente le retour des morts comme une impossibilité. Aussi saint Augustin, fort de cette autorité, prétendit-il donner aux revenants un congé définitif. Mais il eut soin en même temps d'étayer cette option d'une solide argumentation théologique : opération beaucoup plus délicate qu'il y paraît, si l'on tient compte de l'outillage intellectuel disponible. Car Augustin ne veut point de morts qui reviennent, mais il croit à leur survie. Il lui faut donc séparer les arguments, de longtemps emmêlés, concernant l'une et l'autre croyance. Et ce n'est pas si simple, car il faut pour cela disposer de rien moins que d'une théorie du sujet – et de la connaissance –, engager même une théorie des composants de la personne. Comme le note J.-C. Schmitt, "la question renvoie aux fondements de l'anthropologie chrétienne"(p. 39).

Arrêtons-nous un moment sur cette remarque. Karl Popper écrivait dans son autobiographie à propos de ses recherches sur ce qu'il nomme le problème corps-esprit: "La conscience du moi implique, entre autres choses, que l'on fasse une distinction, aussi vague soit-elle, entre les corps animés et les corps inanimés, et que l'on produise par là même une théorie rudimentaire des caractères essentiels de la vie. De même, elle implique qu'on fasse, d'une manière ou d'une autre, une distinction entre les corps doués de conscience et les autres. Elle implique également la projection du moi dans le futur (...) et la conscience d'avoir existé un certain laps de temps dans le passé. Ainsi, elle implique des problèmes qui supposent que l'individu possède une théorie de la naissance et, peut-être même, de la mort"⁴. Ce passage fait suite à l'affirmation que le vécu d'une conscience, loin d'avoir le caractère originaire que lui prête la phénoménologie, est lui-même conditionné par des "théories", des représentations partagées inscrites dans une culture. On mesure ainsi tout l'intérêt des démarches visant à "historiciser" ou "culturaliser" ce qu'on repère un peu trop vite comme "l'expérience du sujet". Une état psychique universel comme le rêve n'existe en réalité pour celui qui l'éprouve que lié à l'interprétation admise dans son groupe. Les pères de l'anthropologie, tel Tylor, n'avaient certes pas entièrement tort d'y reconnaître une source de la croyance à la survie des morts, à l'existence d'un autre monde, mais ils méconnaissaient l'importance des cadres culturels qui seuls peuvent inspirer la conjonction de cette expérience avec une théologie ou une métaphysique. Il serait donc plus exact de voir dans le rêve un phénomène particulièrement

⁴ *La quête inachevée*, Paris, Calmann Lévi, 1974, p. 272

apte, du fait de la singularité de son statut cognitif, à susciter des élaborations de type religieux.

La question des revenants, qu'elle soit ou non rattachée à celle du rêve, a le mérite inattendu de mettre en jeu la plupart des cadres théoriques que Popper associe à l'élaboration d'une pensée de la personne. Qu'est-ce au juste qu'être mort ? Cette question trouve une réponse en tous lieux et tous temps formellement semblable : quelque chose survit qui n'est point le corps. Ame, ombre, double, cet autre du corps assume toujours la personnalité du mort sur un mode qui reste en quelque façon celui de la vie. Une vie que le cadavre a perdue. Mais qu'est-ce donc que la vie ? Celle-ci apparaît chez les animaux corrélée à des fonctions végétatives et des capacités sensorielles et motrices, chez l'homme, en sus, à la conscience. Telle est sans doute la base empirique de la théorie aristotélicienne de l'âme tripartite déjà présente chez Platon. Ce schéma coexiste en fait, non sans quelques inconséquences, avec une pensée dualiste qui devient dominante dans la culture chrétienne : l'homme est l'union d'une âme spirituelle et d'un corps matériel. La première échappe à nos sens et, en principe, à toutes les catégories de l'expérience perceptive – localisation, spatialité... Quelle peut être son existence visible lorsque, séparée du corps, elle se manifeste sous l'espèce d'un revenant ?

L'éventuelle corporéité des esprits est un véritable casse-tête théologique, et les rationalisations proposées de cet oxymoron (ou ce monstre logique) ne sont pas la production la plus noble des grands esprits qui ont abordé la question⁵. Mais le problème, insoluble sous cette forme, trouve dès les premiers siècles une autre solution plus proche, en apparence au moins, de celle qui deviendra dominante à partir du XVIIe siècle : la prétendue rencontre d'un revenant, comme celle du diable, n'est-elle pas un simple produit de l'imagination ? Cette hypothèse raisonnable se heurte au moins à deux obstacles. En premier lieu, elle menace de balayer toute prétention à communiquer de façon sensible avec le surnaturel - et c'est bien ainsi que le problème mûrira dans le camp des rationalistes. Rapporté à l'époque de saint Augustin, le problème le plus délicat est cependant celui de la nature et du régime ontologique des représentations mentales ou, ce qui revient au même, de la définition de l'acte de connaître. Aussi longtemps que prévaut une conception réaliste des idées – celle du platonisme – , la connaissance ne peut être conçue comme l'activité d'un *pur sujet*. Ce qui est vrai de la contemplation intellectuelle des idées l'est également de ces réalités moins hautes que sont les *images* mentales. Ainsi dans le rêve. Saint Augustin semble faire un grand pas vers une "dés-objectivation" des images des morts que le rêve présente à la conscience en les identifiant aux images des vivants qui peuvent, elles aussi, hanter nos nuits. Mais pourquoi faut-il un ange pour présenter aux "yeux de l'âme" du rêveur une "image spirituelle" de la personne rêvée ? C'est que la vie de l'esprit est impensable sans la postulation d'un corrélat spirituel objectif de ses représentations. L'esprit ne produit rien, il subit l'influence de réalités spirituelles qui existent en dehors de lui. Cette conception de la connaissance exclut une

⁵ La démonologie est aussi malheureuse dans ses spéculations sur les manifestations corporelles des démons.

définition de la vérité comme adéquation de l'objet et de l'esprit. L'inégale valeur de nos représentations mentales (et le risque de l'erreur) tient d'abord à l'inégale dignité des objets qui les suscitent : c'est là le fondement de la hiérarchie augustinienne des visions corporelle, spirituelle et intellectuelle. Elle tient aussi au caractère intrinsèquement faux de certaines idées ou images, celles que forge le démon⁶. Le diabolique n'est donc pas seulement une catégorie morale, c'est aussi un opérateur épistémologique aussi longtemps que l'esprit n'est pas considéré comme producteur de ses représentations – et de ses erreurs. En contrepoint, on comprend que le nominalisme, en niant la réalité objective des idées, constitue un préalable indispensable à la pensée moderne du sujet. Et c'est d'ailleurs Hobbes, un nominaliste des plus intransigeants, qui sera l'un des premiers à opposer, dans son *Léviathan*, une théorie de l'imagination des plus dévastatrices aux problématiques de la démonologie.

Saint Augustin n'en est pas moins parvenu à ébranler durablement la croyance en l'apparition objective des morts. Continuant les travaux de J. Le Goff⁷, J.-C. Schmitt nous rappelle que le rêve, pendant le haut Moyen Âge, est le seul refuge légitime du retour des défunts. Et c'est bien lui, encore, qui demeure, tout au long de la période étudiée, le canal des seuls cas rapportés à la première personne. Ce point est d'une importance capitale car il permet de réarticuler la dimension du social sur un problème qui, sans cela, relèverait d'une archéologie du psychisme difficilement praticable. À partir de l'an mil, en effet, et plus encore aux XII^e et XIII^e siècles, les histoires de revenants se multiplient dans les sources, mais très massivement sur le mode du récit rapporté. Elles font presque toujours état de véritables apparitions, sensibles à un sujet éveillé, plus rarement de manifestations seulement auditives ou d'âmes revêtant une apparence animale. Des revenants, donc, au sens commun du terme. Il est bien entendu loisible à un chercheur contemporain de mettre en doute la fiabilité des sources – un psychosociologue reconnaîtrait sans peine, dans nombre de récits, la figure canonique de "l'ami de l'ami", relais inévitable des rumeurs d'aujourd'hui⁸. Résignons-nous avec l'auteur à perdre la singularité des cas et, sauf à de rares exceptions, toute certitude quant à leur authenticité – entendons des "affaires de revenants" suffisamment attestées par l'histoire, comme purent l'être certaines crises de sorcellerie. Une critique historique aussi draconienne ne nous prive pas de notre objet, bien au contraire : les recueils de *mirabilia*, *miracula* puis *exempla*, principales sources des récits, nous renseignent d'abord sur les nouveaux espaces de reconnaissance qui s'offrent successivement à la thématique du retour des morts. Peu importe qu'ils reprennent des faits de croyance résiduels, qu'ils citent ou réactualisent des sources plus anciennes, qu'ils reformulent en des termes jugés théologiquement acceptables ces premiers matériaux. Le fait majeur est que les récits se propagent et trouvent un public élargi. Et si la stabilité des scénarii ajoute à notre suspicion,

⁶ Ces deux hiérarchies se recoupent sans difficulté : le démon est le maître de l'illusion, il règne sur les images plus que sur les idées pures.

⁷ Cf. "Le christianisme et les rêves (II^e-VII^e siècle)", dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985.

⁸ Cf. J.-N. Kapferer, *Rumeurs. Le plus vieux média du monde*. Paris, Eds. du Seuil, 1987.

elle témoigne aussi des contraintes de la pastorale : il faut enseigner l'Autre Monde, et les morts sont de bons pédagogues. De fait, outre ce qu'il aura appris du purgatoire et de ses devoirs de chrétien, chacun saura désormais sous quelles conditions il a le droit de voir un revenant. On comprend ainsi que les auteurs de recueils d'*exempla*, lorsqu'ils trouvent dans l'actualité - une actualité sur laquelle ils insistent, car elle a sa valeur apologétique - de nouvelles merveilles, récoltent bientôt les fruits de ce qu'ils ont eux-mêmes semé. L'usage stratégique de récits de revenants a très bien pu susciter une véritable épidémie d'apparitions vécues. La chose s'est produite pour chaque grande apparition de la Vierge au cours des derniers siècles : comme les morts, il est acquis qu'elle est sujette à apparaître, et elle apparaît.

On comprend aussi que, par différence avec le régime d'objectivité problématique du rêve, les revenants coulés dans ce schéma narratif à la troisième personne acquièrent une nouvelle réalité, proportionnelle au "droit d'exister" que leur prête l'autorité légitimante des prêtres. En même temps, ce droit d'exister se modèle sur un compromis mouvant entre des données culturelles préalables et l'usage finalisé des récits. Aussi voit-on l'identité des revenants et les modalités de leur apparition varier en fonction de ces deux ensembles de paramètres. Soit, par exemple, le schème de la "chasse sauvage", ou mesnie Hellequin. Quoi qu'il en soit de ses origines pré-chrétiennes⁹, elle ne conquiert son droit d'entrée dans la littérature cléricale au titre de prodige édifiant qu'à ces deux conditions : être tenue pour compatible avec une certaine géographie de l'au-delà et servir à quelque chose, en l'occurrence à condamner la guerre féodale. Cette double contrainte décide de son contenu et de son destin : en perdant son utilité, elle perd aussi sa légitimité et, si on la retrouve encore dans les collectes ethnographiques du XIXe siècle, elle n'est rien de plus qu'une "superstition".

L'instrumentalisation cléricale de la référence aux revenants fait donc partie de leur existence dans l'histoire et contribue à modeler les expériences vécues que l'on en peut avoir. Avec l'invention du purgatoire, les morts sauvages et théologiquement errants se civilisent et entrent dans les cases que la culture des clercs leur destinent. Leurs descriptions de l'au-delà, tout comme leurs demandes, sont de plus en plus orthodoxes, et ce d'autant plus que leur inscription textuelle est plus finalisée. Mais cette standardisation est lente et plus ou moins profonde selon les régions. Ainsi les récits revenants du moine de Byland, dans le Yorkshire, en gros fidèles au modèle de l'âme en peine demandant des suffrages, comportent-ils en même temps des traits fort singuliers qui n'ont pu être puisés que dans la tradition locale. Plus généralement, on peut être surpris, J.-C. Schmitt le souligne, par la relative variété des témoignages reçus des morts, y compris les plus tardifs, quant à la géographie du troisième lieu, la nature des épreuves, le cheminement des âmes vers le paradis. La pratique de l'interrogatoire des esprits, dont l'ouvrage présente trois occurrences courant sur plus de deux siècles - revenant de Baucaire mentionné par Gervais de Tilbury, esprit de Gui de Corvo interrogé par Jean Gobi, grand-père défunt d'Arndt Buschmann - a pour effet, sinon pour

⁹ L'auteur s'inscrit en faux, en particulier, contre les hypothèses de Carlo Ginzburg (cf. *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992).

destination, de révéler ces distorsions. Ces petits accrocs dans l'orthodoxie pourraient signaler l'imparfaite normalisation des consciences. Mais ils sont peut-être fonctionnels : la parole des revenants constitue une source prophétique d'information sur l'au-delà et, à ce titre, elle appelle une certaine nouveauté. Il est clair que, s'agissant des revenants, l'institution ecclésiastique a très largement intégré ce pôle du champ religieux qui, par principe, lui échappe : intégration d'autant plus facile qu'elle repose sur bon nombre d'événements imaginaires ou retaillées sur mesure. On a cependant l'impression que le flottement dogmatique croît proportionnellement à l'authenticité des témoignages. Ce qui revient à supposer que l'Eglise n'aurait pas eu le monopole des usages stratégiques de la parole des morts : point sur lequel nous aurons à revenir.

Ces incertitudes ont enfin une raison plus immédiate. Même objectivé dans la forme d'une apparition, un revenant reste, et doit rester, un objet aberrant d'un point de vue cognitif. Entendons-nous bien. J.-C. Schmitt le déclare dans la première phrase de son livre, "les morts n'ont pas d'autre existence que celle que les vivants imaginent pour eux". Rester strictement fidèle à cette proposition devrait, en toute rigueur, interdire de les présenter comme sujets d'un verbe, sinon dans des paroles rapportées. Comme le font les ethnologues en pareil cas, l'historien recourt néanmoins à un style indirect libre dans lequel "les morts font..., les morts disent..." : autant de propos qui n'engagent bien entendu aucune croyance de sa part. Il n'est pas facile de toujours accomplir la correction en substituant à leurs gestes et paroles les convictions d'un vivant. Mais s'en tenir à ce principe a des effets très positifs sur notre compréhension des choses. Trop souvent, en effet, on a tendance à objectiver la croyance de l'autre, à la considérer comme productrice d'un monde tout à fait différent du nôtre. Le Moyen Age central offre-t-il une culture dans laquelle les revenants existent de la même manière que les chiens et les chats ? On a de bonnes raisons d'en douter, et les conditions mêmes de l'apparition des morts suffisent à conforter cette option. En effet, les sources prennent soin de spécifier tout ce que cette expérience supposée a d'anormal. Cela ressort déjà des rubriques qui l'accueillent : merveilles ou miracles ne réfèrent pas de la même manière au surnaturel, mais connotent au moins l'exception. Jusque dans ses motifs les plus conventionnels, le récit de vision multiplie les marqueurs d'une singularité cognitive : l'un voit ou entend ce qui échappe à l'autre, on n'a pas de mots pour dire exactement les choses. Un terme revient de façon significative : *quasi*. On trouve aussi, de préférence à une tournure active du verbe voir, des formules comme *visum est sibi* ou *videtur sibi videre*. Abordant dans le dernier chapitre de son livre le problème de la figuration du revenant, J.-C. Schmitt relève la même difficulté. Si l'apparition est tenue pour une réalité de la famille de l'image - une famille nombreuse dans la pensée médiévale -, il revient au miniaturiste de figurer une image dans l'image. Chose bien difficile sans recourir à quelque convention. Et il est très révélateur qu'en dépit d'une évolution qui tend à creuser l'écart entre l'apparence des morts et celle des vivants, plusieurs solutions iconographiques restent à chaque époque en concurrence. Le savoir du peintre-narrateur -

"celui-ci est un mort" - favorisant le code: images d'une momie, d'un corps revêtu d'un linceul ; le voir supposé des témoins suggérant, au contraire, l'image réaliste du mort tel qu'il était à l'heure du trépas, avec son costume et tous ses signes distinctifs.

Le revenant cristallise ainsi - tel est bien son destin ! - toutes les figures de la marge: marge cognitive de l'expérience qui le livre au sujet ; marginalité du discours qu'il suscite par rapport à une orthodoxie que l'on peut toujours lui objecter. Les filets de l'Inquisition offrirent au méticuleux Jacques Fournier, évêque de Pamiers avant d'être pape d'Avignon, bien des thèses sur l'au-delà pour le moins risquées chez ceux en qui il traquait des relents de catharisme. Il pêcha même un de ces personnages inscrits dans la longue durée de la France méridionale sous le nom d'*armière* : un messenger des morts. Arnaud Gélis - un familier des lecteurs du *Montaillou* d'E. Le Roy Ladurie - était-il plus cathare qu'un autre lorsqu'il décrivait ses voyages nocturnes dans les ravins où errent les âmes en peine ? Il y a lieu d'en douter : face à un inquisiteur, qui n'est pas hérétique ? Les sociologues des religions constatent de nos jours le phénomène massif des convictions "à la carte", chacun redessinant à sa manière ce qu'il nomme, ou ne nomme plus, sa foi de chrétien. Le phénomène est assurément amplifié par la richesse actuelle de l'offre religieuse, mais il est de tous les temps. Les relations aux défunts, de par la diversité des usages locaux et des sensibilités individuelles confrontées à la mort, offrent un large champ au bricolage théologique. On sait également que, de longue date, ce domaine dessine avec netteté des figures identifiables de l'hétérodoxie - nécromancie, recours plus anodin à quelque "messenger des âmes" et, plus tard, spiritisme. S'agissant du Moyen Age, est-il bien nécessaire de rapporter de tels "corps étrangers" à un passé préchrétien ? Tel n'est pas, on l'a vu, le point de vue de J.-C. Schmitt. En poussant plus loin, peut-être, qu'il ne le souhaiterait son parti-pris d'analyse synchronique, ne faut-il pas conclure que le christianisme et le culte des morts, par-delà les liens qui les rattachent, demeurent à certains égards deux religions distinctes, chacune se déployant selon sa propre logique ? La croyance au purgatoire, en unissant en une même perspective eschatologique la question du culte des morts et celle du salut de chacun constitue sans nul doute un puissant facteur d'intégration. Mais une fracture demeure, jusque dans les dispositifs les mieux ajustés. Ainsi, il n'est sans doute pas indifférent que l'inflation démesurée du culte des morts dans les derniers siècles du Moyen Age, avec son cortège de fondations de messes, vente d'indulgences, bassins des âmes du purgatoire et autres services spirituels, soit apparue à un Luther comme un corps étranger à la vraie doctrine chrétienne : n'est-on pas plus fidèle à la parole du Christ en laissant "les morts enterrer les morts" ?

Et pourtant, bien qu'il demeure une source de sacralité et d'attitudes religieuses en partie extérieure au christianisme, le culte des morts occupe, avec le culte des saints, une place que celui-ci laisse vide, en tant que religion universelle et monothéiste : celle d'une affirmation localisée, communautaire, du religieux, clairement reliée à des enjeux sociaux. Parce que les morts sont un facteur important de mobilisation des richesses, de constructions mémorielles

au sein des familles et de solidarités spirituelles multiformes, la principale fonction sociale de leur survie imaginaire semble être de créer des liens entre vivants. Très exactement, de mettre une symbolique religieuse au service de la confirmation du lien social. Cela se voit dans les procédures habituelles du culte : donner aux pauvres, c'est donner aux morts ; acheter des messes, c'est confirmer le clergé dans sa "première fonction" et ainsi acquiescer à l'ordre social. Le revenant vient toujours relancer cette circulation, soit qu'elle ait été insuffisante, soit qu'elle n'ait pas été conforme aux impératifs de la justice - combien d'âmes en peine ne demandent-elles pas qu'une dette soit acquittée, un bien en dépôt restitué, une borne frauduleusement déplacée remise en place. On saisit bien la logique globale de ces échanges de services entre les vifs et les morts. Il est plus difficile, sauf à connaître des circonstances que la plupart des sources ne livrent pas, de repérer comment une situation de tension engendre opportunément un revenant capable d'imposer un retour à la normale. La stylisation des récits, requise par leur usage pastoral, ne se prête guère à l'explicitation de tels enjeux. Mais ce que l'historien ne peut saisir dans ses déterminations sociologiques, il parvient parfois à le comprendre au plan de la psychologie. Dans plusieurs cas relevant non pas de l'*exemplum*, mais de "l'affaire de revenant", J.-C. Schmitt retrouve les signes d'un travail de deuil mal accompli, douleur d'un père désemparé par la mort de son jeune fils ou veuve possédée, écrit-il "non par le diable, mais par l'esprit de son mari défunt, fantasma de son propre remords" (p. 178).

Il est cependant un domaine où, faute de cerner dans leur dimension locale les enjeux sociaux du retour d'un mort, on les pénètre au niveau plus global des stratégies de pouvoir. Les revenants, en effet, sont crédités d'un savoir du futur qui, s'il intéresse chacun, peut jouer un tout autre rôle lorsqu'il met en cause les grands de ce monde. Cela pose un problème de fond. Les Etats de l'Antiquité ou les royautes exotiques étudiées par les ethnologues disposent en général d'une *institution divinatoire* officielle dont la portée politique a souvent été soulignée. Dans l'ouvrage collectif *Divination et rationalité*, Jean-Pierre Vernant rappelle ainsi que, selon les anthropologues fonctionnalistes, la divination joue le rôle "d'une instance officielle de légitimation proposant, dans le cas de choix lourds de conséquences pour l'équilibre des groupes, des décisions socialement 'objectives', c'est-à-dire indépendantes des désirs des parties en cause". Le christianisme n'offre rien de tel au pouvoir politique et, de façon plus générale, ne veut voir dans la divination qu'une *curiositas* coupable, la prétention impie de pénétrer les secrets de Dieu. Ainsi délégitimée, elle n'en reste pas moins une pratique usuelle, surtout dans les sphères du pouvoir. L'exemple, analysé dans le même ouvrage par Denise Grodzynski, de l'interdiction de toute forme de divination, même privée, dans l'Empire romain du IV^e siècle fait ressortir une autre dimension de ces savoirs éminemment sensibles : "Scruter l'avenir, déchiffrer les signes célestes, c'est accéder à cette zone secrète où l'on peut

lire, parce qu'elles y figurent de tout temps écrites, la vie et la mort de l'Empereur, la destinée même de l'Empire", résume J.-P. Vernant¹⁰.

Et cela nous ramène à nos revenants. Plusieurs récits médiévaux font état de leurs révélations sur le destin posthume d'un monarque ou l'avenir d'un royaume. Témoigner des tourments subis par Charlemagne, comme le fait la *Visio Wettini* du moine Heito de Reichenau en 824, c'est bien sûr frapper les carolingiens d'un soupçon d'illégitimité. A l'inverse, la vision de Philippe Auguste montant aux cieux soutenu par saint Denis - récit largement colporté par les milieux ecclésiastiques proches de la couronne - ne pouvait qu'ajouter à sa gloire et celle de ses descendants. Les révélations des morts sur des rois du passé ou, dans d'autres exemples cités par J.-C. Schmitt, sur l'avenir des dynasties ou la date de naissance de l'Antéchrist, rejoignent ainsi le vaste registre de la prophétie politique, avec tout son potentiel subversif. Le refus chrétien de reconnaître pleinement cette instance du savoir concourt même à en augmenter le danger : illégitime, la prophétie prolifère dans les milieux contestataires - par exemple les groupes millénaristes - et se tourne tout naturellement contre l'Eglise et les Etats. On comprend mieux du même coup pourquoi les opuscules nés des trois grands interrogatoires de revenants mentionnés plus haut aient été adressés au pape ou à l'empereur : l'autorité qui assura la gestion de ces affaires reconnaissait ainsi que ce savoir prophétique, même dépourvu de tout enjeu politique explicite, relevait de la raison d'Etat.

On voit ainsi se dessiner toute la complexité de la stratégie de l'Eglise face à un "retour des morts" décidément bien difficile à gérer. En accréditant la figure du revenant, elle prenait le risque de cautionner des croyances fort peu catholiques. Mais les problèmes les plus délicats semblent liés au contrôle du jaillissement prophétique dont les morts peuvent devenir le prétexte. Les morts sont toujours trop bavards, ils nourrissent des prétentions de connaître qui ne peuvent sans risque être mises à la disposition de tous. Et ce sont précisément ces savoirs qui sont le moins intégrés aux cadres institutionnels des relations entre morts et vivants, voire frappés d'un interdit. La normalisation du "récit de revenant" des *exempla* offre une première illustration du contrôle qui malgré tout s'exerce : les morts se bornent à demander des suffrages, la diffusion des récits dans la prédication introduit une distance entre les acteurs de l'aventure et le public qui en prend connaissance. Réduite à son noyau édifiant, une histoire de revenant perd beaucoup de son potentiel subversif. Le refus d'accréditer toute figure institutionnelle de "messenger des morts" traduit d'une seconde manière la prudence de l'Eglise : les voyants des récits exemplaires ne sont pas des spécialistes de ce genre de contacts, il ne doit exister aucune procédure normale d'information sur le destin posthume des hommes. Outre que les morts en savent toujours trop, une telle instance de communication avec l'Au-delà prendrait inévitablement la forme d'un contrôle de l'Eglise elle-même, d'une évaluation permanente de son aptitude à assurer sa mission de salut.

¹⁰ J.-P. Vernant *et alii*, *Divination et rationalité*, Paris, Eds. du Seuil, 1974. Citations pp. 10 et 16.

Tout cela débouche donc sur un paradoxe que le livre de J.-C. Schmitt rencontre à plusieurs reprises sans le traiter frontalement : d'un côté, la pastorale du purgatoire semble avoir donné sans gros problèmes à la gestion de la mort et des morts toute sa place au sein du christianisme officiel ; de l'autre, la légitimation du revenant conforte des ressources d'hétérodoxie et des prétentions prophétiques qui peuvent toujours se retourner contre l'institution. Cette ambivalence est peut-être fonctionnelle. Comme on l'a déjà suggéré, elle semble en tout cas traduire, dans le domaine particulier du culte des morts, un trait structural du christianisme (et peut-être de toute religion) : la polarité des fonctions du prêtre et du prophète. Reprenant cette typologie wéberienne, Pierre Bourdieu voyait dans l'hérésie, la magie et la sorcellerie les expressions du prophétisme en terre chrétienne¹¹. Et en effet, concernant le recours au savoir des morts, c'est bien dans cette direction que s'accomplit le débordement des frontières de l'acceptable et qu'émergent des figures de virtuoses du religieux extérieures à l'institution. Mais il est un autre aspect du "prophétisme" chrétien, plus proche de celui de l'ancien judaïsme étudié par Max Weber, c'est le registre de la sainteté tel qu'il s'affirme dans la figure du saint vivant. La sainteté a elle aussi sa charge subversive, un saint accomplit souvent en acte une critique de l'Eglise. Du moins incarne-t-il une forme de médiation périphérique, non sacramentelle avec le divin qui construit hors de l'institution son propre espace de légitimité et nourrit des attentes spécifiques – miracle ou prophétie au sens étroit. Mais s'il peut toujours être suspecté d'hérésie, le saint demeure cependant "récupérable" et concourt, au bout du compte, à la légitimité du prêtre.

A certains égards, les revenants de la pastorale et les voyants occasionnels, également respectueux de la doctrine de l'Eglise, semblent relever de cette sphère du prophétisme apprivoisé. Mais la production de ces récits exemplaires, si elle tend à banaliser l'éventualité d'une circulation d'information entre les morts et les vivants, ne constitue pas une réponse à la demande qu'elle concourt à susciter. En fait, les historiens et les ethnographes savent bien que les fidèles n'ont jamais manqué de moyens de savoir sur leurs morts plus que ce que l'Eglise tolère. Un de ces moyens est le rêve des morts, très commun dans certaines sociétés méditerranéennes contemporaines et si proche des témoignages antiques ou médiévaux que l'on peut raisonnablement supposer une tradition ininterrompue¹². Et il faudrait encore citer toutes les occurrences de l'herméneutique populaire destinée à informer de la condition des défunts, avec ou sans l'aide d'un interprète autorisé.

Les saints vivants, de leur côté, ont joué un grand rôle dans ces transferts d'information. J.-C. Schmitt mentionne ainsi les nombreuses visions d'âmes en peine de sainte Gertrude d'Helfta (fin du XIII^e siècle), celles de ses consœurs défuntes, mais aussi de leurs parents. Il ne fait guère de doute que ses capacités de visionnaire étaient sollicitées par son entourage. C'est là un "mode d'emploi" des saints vivants dont on trouve de nombreuses attestations jusqu'à notre époque, certains personnages charismatiques s'étant fait, semble-t-il, une véritable

¹¹ "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, vol. 12, n°3, 1971.

¹² Voir le numéro de la revue *Terrain*, "Rêver", 1996.

spécialité de ce type de transactions¹³. Et ce n'est pas là le seul exemple d'interférence entre l'espace de la sainteté et celui des morts "ordinaires". Il y aurait beaucoup à attendre d'une confrontation systématique de ces domaines. Tantôt la tradition prête aux deux types d'acteurs des compétences identiques (par exemple celle d'intercéder auprès de Dieu), tantôt elle les oppose : si l'on attend des morts qu'ils se séparent sans retour des vivants, ne cherche-t-on pas au contraire à enfermer les saints dans une sorte d'entre-deux en harmonie avec leur statut d'intercesseurs ? La pérennisation de leur mémoire ou le traitement aberrant de leurs restes corporels ne contribuent-ils pas à en faire des sortes de revenants potentiels ?

Répondre à ces questions demanderait un autre ouvrage, mais c'est aussi rendre justice à celui de J.-C. Schmitt que de souligner toute la richesse des questions qu'il invite à poser. Telle a été, d'ailleurs, l'intention constante de cette recension : non pas rendre compte de tout – et bien des aspects du livre n'ont été que trop brièvement évoqués –, mais se laisser porter par le texte et faire librement quelques pas sur les nombreuses pistes qu'il ouvre. L'exercice est d'autant plus facile que la "petite" question des revenants s'avère, sous la plume de J.-C. Schmitt, un carrefour de problèmes particulièrement fécond.

¹³ Par exemple la Vénérable carmélite allemande Marie-Anne Lindmayr (1657-1726), qui renseignait volontiers son entourage – proche ou plus lointain – sur le destin des dizaines de morts qui lui apparaissaient. On notera la fréquence, chez elle comme chez d'autres mystiques, des visions d'âmes en peine de prêtres indignes : trait qui confirme la dimension "prophétique" de ce type de pratiques.